

Ein romantisches Gehirn

Kauppert, Michael

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kauppert, M. (2008). Ein romantisches Gehirn. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 4077-4087). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-155144>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Ein romantisches Gehirn

Michael Kauppert

Aus Anlass des 250. Geburtstages von Jean Jacques Rousseau hielt Lévi-Strauss im Jahr 1962 in Genf eine Rede (1992c: 45ff.), in der er Rousseau als »Begründer der Wissenschaften vom Menschen« präsentierte. Im gleichen Jahr publizierte Lévi-Strauss sein Buch über das *Wilde Denken*. Dort heißt es, in seiner berühmt gewordenen Auseinandersetzung mit Sartre, »(...) dass das letzte Ziel der Wissenschaften vom Menschen nicht das ist, den Menschen zu konstituieren, sondern ihn aufzulösen« (1973: 284). Binnen eines Jahres erklärte Lévi-Strauss Rousseau einerseits zum Begründer der Wissenschaften vom Menschen, andererseits aber sah er das Ziel der soeben auf Rousseau verpflichteten Humanwissenschaften ausgerechnet in der Auflösung ihres Gegenstandes. Wie ist das möglich? Wie kann Lévi-Strauss Rousseau als Ahnherren der Humanwissenschaften erklären *und* im selben Atemzug von der intendierten Selbstabschaffung dieser Wissenschaft reden? Ich möchte im Folgenden zeigen, wie eine Antwort auf diese Frage ein Anspruchsniveau hervortreten lässt, das der Soziologie zumutet, die strukturelle Anthropologie als einen Durchreisenden auf dem Weg zur Naturwissenschaft aufzufassen.

In dem erwähnten Genfer Vortrag stellt Lévi-Strauss heraus, dass Rousseau die Ethnologie als wissenschaftliche Disziplin nicht nur vorhergesehen habe, sondern ihr zugleich eine Maxime mit auf dem Weg gegeben hätte, die den zentralen Nerv des Ethnologen trifft. Lévi-Strauss beschreibt den ethnologischen Erfahrungshaus-halt folgendermaßen (1992c: 47):

»Im Gelände sieht sich der Ethnologe jedes Mal einer Welt ausgeliefert, in der ihm alles fremd, oft feindlich ist. Er hat nur dieses Ich, über das er immer noch verfügt, um zu überleben und seinen Forschungen nachzugehen; doch es ist ein Ich, das physisch und moralisch gepeinigt ist von Erschöpfung, Hunger, Entbehrungen, der Erschütterungen seiner Lebensgewohnheiten und von plötzlich auftauchenden Vorurteilen, deren Vorhandensein er nicht einmal geahnt hatte; in dieser fremdartigen Situation enthüllt sich dieses Ich als gelähmt und verkrüppelt von allen Schlägen einer persönlichen Geschichte.«

Der Ethnologe wird sich in der Fremde selbst fremd. Er, der ursprünglich zur Erforschung fremder Stämme und Kulturen aufgebrochen war, erfährt hier, fern von Zuhause, dass die Wilden ihm unwillkürlich einen Spiegel vorhalten, in dem er nicht die Wildheit der Wilden erblickt, sondern sich selbst. Dieses Selbst enthüllt

sich dem Ethnologen als ein von seiner Geschichte und seiner Herkunftskultur geprägtes Ich. Was er jenseits davon ist, bleibt ihm genauso rätselhaft, wie es zunächst auch die Praktiken und Glaubensinhalte der von ihm untersuchten Stämme sind. Freigesetzt von der kulturellen Einbettung der Herkunftsgesellschaft und ohne näheren Zugang zur untersuchten Kultur ist das ethnologische Selbst in dieser Situation ohne jedes Identifikationsangebot. Eine solche für den Ethnologen konstitutive Erfahrung schließt Lévi-Strauss in der Folge seines Vortrages mit einer Maxime zusammen, die von Rousseau stammt. Was *die* Menschen seien, so Rousseau, könne jeder in seiner unmittelbaren Nachbarschaft erfahren, was aber *der* Mensch ist, erführe man nur in der Ferne. Für Lévi-Strauss nimmt Rousseau dadurch die Ethnologie nicht nur als wissenschaftliche Disziplin vorweg, er hat ihr auch ein wichtiges methodisches Prinzip an die Hand gegeben. Denn zwar wird die »Natur« des Menschen von der Ethnologie seit ihren Anfängen in der geographischen Ferne und kulturellen Fremde gesucht. Doch schon Rousseau wusste, wohin die Distanz zur eigenen Gesellschaft einerseits und die Identifikation mit der Natur andererseits unweigerlich führen musste: in eine Identitätskrise. Folgt ein moderner Ethnologe also Rousseau, versetzt ihn dies automatisch in einen Schwellenzustand, in der er weder Europäer noch Indianer ist. Der Ethnologe gleicht darin einer »liminalen Person« (Victor Turner), die fern von jeder Kultur praktisch einen »view from nowhere« entwickelt und eben darum die besten Voraussetzungen für die Objektivität von Erkenntnis mit sich bringt. Der Forscher muss sich für Lévi-Strauss erst selbst verlieren, um mit Rousseau die Einsicht in die allgemeine Menschennatur gewinnen zu können. Es ist daher Rousseau, mit dem Lévi-Strauss aus seiner Erfahrung eines krisengeschüttelten Ethnologen methodisch Kapital schlagen kann.

Freilich hatte schon für Rousseau der Naturbegriff einen methodischen Wert. Rousseau intendierte kein »Zurück zur Natur« im landläufigen Sinne. Er hatte keine Renaturalisierung der Kultur vor, keine Etablierung wilder Lebensformen, keine sozialromantische Kommune im Wald. Diese Auffassung wurde Rousseau von seinen Gegnern zwar spöttisch untergeschoben, verkennt darin aber seinen methodischen Zuschnitt des Naturbegriffs. Er bestand in der Konstruktion eines kontrafaktischen Zustandes in gesellschaftskritischer Absicht. Im hypothetischen *status naturalis* dachte Rousseau den Mensch so, wie er im Gesellschaftszustand gerade nicht war: frei und unschuldig. Über den Naturbegriff ließ sich für ihn der Anteil der sozialen Verhältnisse an der Verdorbenheit des Menschen offen legen *und* kritisieren. Rousseau wollte die Gesellschaft daher nur hypothetisch verlassen, damit aus ihrem Anderen – der Natur – etwas Positives für sie dabei herauspringt. Eine durchaus moderne Konstruktion, wenn man etwa an John Rawls (1998) Konstruktion eines Schleiers des Nicht-Wissens oder an Jürgen Habermas' Konzept einer idealen Sprechgemeinschaft (1997) denkt. Die emphatische Rede von der Natur war

bei Rousseau also nur eine Losung für die Abwendung von den Sinnangeboten der eigenen Kultur. Nur unter Berufung auf die Natur könne sich der Mensch von seiner sozialen Rolle, den gesellschaftlichen Erwartungen, von Normen und von Werten lossagen – kurz: von all dem, was die Kultur als Sinnangebote für ihre Mitglieder bereithielt. Das Ich sollte sich, folgerte Lévi-Strauss aus dieser Theorieanlage Rousseaus, nicht mehr aus seiner Herkunftskultur verstehen können, sondern musste sich selbst ganz und gar unannehmbar bleiben. Die ethnologische Erfahrung von Lévi-Strauss und die Naturkonzeption bei Rousseau weisen daher eine innere Verwandtschaft auf: So wie der Ethnologe bei den Wilden den gesellschaftlichen Anteil seiner Herkunftskultur an seinem eigenen Selbst registrierte und darüber in eine tiefe Selbstbefremdung verfiel, die Lévi-Strauss als methodische Voraussetzung zur Erkenntnis der Natur des Menschen ansah, so war der Naturzustand bei Rousseau als jener kulturell abstinente Ort gedacht, an dem der gesellschaftliche Anteil an der Natur des Menschen aufleuchtete und kritisiert werden konnte.

Der Naturzustand fungierte bei Rousseau allerdings nicht nur als reiner Methodenbegriff. Doch gerade dadurch, dass Rousseau der »Natur« sentimentalische Züge verpasste, steigerte er ihren methodischen Wert für Lévi-Strauss noch zusätzlich. Denn wer wollte sein kulturell verankertes Selbst schon ernsthaft für die vage Aussicht auf Erkenntnis einer allgemeinen Menschennatur riskieren? Dahinter musste auch für einen Ethnologen wie Lévi-Strauss zumindest die Aussicht auf einen Gewinn bestehen, der die kulturelle Obdachlosigkeit bei weitem aufwog, die auf ihn in der Fremde unweigerlich wartete. So sehr also die Identifikation mit der Natur bei Rousseau eine methodische Chiffre für eine Alterität war, über die das Andere der Gesellschaft, das Andere der Kultur und das Andere der Zivilisation gedacht wurde, so sehr transportierte der Naturbegriff bei Rousseau *auch* die Verheißung der Wiederherstellung einer verblassten Glücksempfindung, die für den neuzeitlichen Menschen immer weniger in der Gesellschaft vorstellbar war. Mit Rousseau rückte nun aber nicht deren Jenseits, die Religion, in den Vordergrund der Verheißungen, sondern das gesellschaftliche Diesseits, die Natur. Nicht über den Verstand, sondern über die Sinnlichkeit sollte sich angesichts der Natur erschließen, dass »ich und der Andere, meine Gesellschaft und die fremden Gesellschaften, Natur und Kultur, die Menschheit und das Leben« (Lévi-Strauss 1992c: 56) eins waren. Im Naturbegriff bei Rousseau hatte die emphatisch aufgeladene Identifikation mit der Natur also einen methodischen Wert, der ihn für die ethnologische Erforschung kultureller Invarianten attraktiv machte. Vor diesem Hintergrund muss das Fazit verstanden werden, das Lévi-Strauss aus dem Rousseauschen Denken für die Ethnologie zieht: Der Mensch müsse »*die Gesellschaft der Natur aufsuchen, um in ihr über die Natur der Gesellschaft nachzudenken*« (ebd.: 52f.; kursiv i. O.).

In seiner Genfer Rede bemerkt Lévi-Strauss nun allerdings auch, dass in der für die Ethnologie insgesamt verbindlich gewordenen Forderung Rousseaus, durch

Kulturvergleich nach den Wesenszügen einer allgemeinen Menschheit zu suchen, eine Konsequenz enthalten ist, die Rousseau so nicht vorhergesehen hatte. Die kulturellen Invarianten in verschiedenen Gesellschaften zu erkennen, bedeutet für Lévi-Strauss gerade nicht, bei einem nunmehr empirisch gestützten Postulat einer allgemeinen Menschheitsnatur stehen zu bleiben. Rousseaus Forderung setzte vielmehr eine Bewegung in Gang, die über dessen ursprüngliche Motivation hinausging, für Lévi-Strauss (ebd.: 284) gleichwohl aber noch Rousseaus anfängliche Intention mit aufbewahrte:

»Dieses erstere Unternehmen leitet weitere ein, die Rousseau nicht so gern anerkannt hätte und die den exakten oder den Naturwissenschaften zufallen: die Kultur in die Natur und schließlich das Leben in die Gesamtheit seiner physikochemischen Bedingungen zu reintegrieren.«

In welcher Weise Lévi-Strauss hier über Rousseau einerseits hinausgeht, andererseits aber glaubt, den von Rousseau einmal eingeschlagenen Weg nur konsequent zu Ende zu gehen, wird deutlicher, wenn man sich die Erweiterung des Naturbegriffs vor Augen hält, die Lévi-Strauss hier vornimmt. Die »Gesellschaft der Natur« aufzusuchen, hieß noch für Rousseau und die ihm verpflichtete Ethnologie, in die geographische Ferne und kulturelle Fremde zu reisen. Und das bedeutete wiederum nichts anderes, als dass der Ethnologe eine Differenzierungsform der Gesellschaft zu beobachten hatte, die sich von der eigenen signifikant unterschied. Rousseau schickte den Ethnologen daher aus seiner stratifizierten (später: funktional differenzierten) Gesellschaft in eine *segmentär* organisierte (vgl. Luhmann 1997: 634ff.). Sich mit Rousseau in die »Gesellschaft der Natur« zu begeben, konnte aber nicht nur heißen, einen Indianer-Stamm aufzusuchen, sondern bedeutete zugleich, eine soziale Gruppe zu erforschen, die unter dem Einfluss eines Ensembles von Faktoren wie Klima, Vegetation und Tierarten lebte, die von dieser Gruppe selbst nicht kontrolliert werden konnte (oder nicht kontrolliert werden wollte) und die man eben darum als »Naturvolk« bezeichnete. Folgte ein Ethnologe Rousseau, dann bestand für ihn die »Gesellschaft der Natur« somit aus Völkern *in* der Natur, wohingegen die »Natur der Gesellschaft« sich in Faktoren zeigte, die mit dem Wechsel der untersuchten sozialen Gruppen konstant blieben. Wichtiger jedoch als die Ergebnisse, die Ethnologen unter einer solchen Vorgabe zu Tage förderten, ist, dass sich die stillschweigend befolgte Konzeption der Natur des Ethnologen nur *innerhalb* der Grenzen eines sozialen Systems bewegen konnte. Denn auch bei Naturvölkern reichte die »Natur der Gesellschaft« nirgends über die Grenzen des Sozialen hinaus. Bei ihrer Natürlichkeit handelte es sich aus Sicht eines Ethnologen um nichts anderes als um eine *kulturelle* Invariante.

Diese rousseauistische Vorgabe des Naturverständnisses für die Ethnologie wird in den Arbeiten von Lévi-Strauss nun sukzessive abgelöst. Während sich seine frühen Studien zu Verwandtschaftsbeziehungen noch mehr oder minder auf der

Linie von Rousseau bewegten, erschlossen die späteren Arbeiten über archaische Klassifikationssysteme und Mythen schriftloser Völker der Ethnologie wenig vom Gegenstand, als von ihrer Begründung her ein neues Terrain. An Klassifikationen und Mythen suchte Lévi-Strauss zu demonstrieren, was es *in der Gegenwart* noch heißen konnte, in Anschluss an Rousseau die »Gesellschaft der Natur« aufzusuchen. Ging es der klassischen Ethnologie noch darum, Aufschlüsse über den Menschen *in* seiner natürlichen Umgebung zu gewinnen, so besteht die Strategie des späteren Lévi-Strauss darin, die von Rousseau begründeten *Humanities* durch die Wissenschaften *von* der Natur des Menschen zu ersetzen. Aus der Ethnologie sollte, wenn nicht eine Naturwissenschaft, dann aber zumindest eine Wissenschaft werden, die sich bei der Suche nach der »Natur der Gesellschaft« an Kriterien wie Exaktheit, Strenge und Klarheit ausrichtete. Insbesondere die linguistischen Erkenntnisse aus dem Umkreis des Prager Strukturalismus (Trubetzkoy, Jakobson), die Lévi-Strauss mit einigem Erfolg auf ethnologischem Gebiet hatte übertragen können, bestärkten ihn in der Auffassung, dass es der Ethnologie letztlich nur darum gehen konnte, an kulturellen Ausdrucksformen die invarianten Strukturgesetze des menschlichen Geistes zu studieren. »Geist« übernahm bei Lévi-Strauss eine theoriestrategisch wichtige Doppelfunktion. *Einerseits* sollte dieser Begriff auf der Ebene der Begründung kulturanthropologischer Ergebnisse die Umorientierung von *sozialen zu psychischen Systemen* verdeutlichen. Wer archaische Klassifikationssysteme und Mythen schriftloser Völker untersuchte, studierte nach Auffassung von Lévi-Strauss nicht die sozialen Organisationen, die derartige Weltanschauungen produziert hatten, sondern die Struktur des Mentalen als solche. Doch als Anthropologe stand Lévi-Strauss der Bereich des Mentalen nur auf der Ebene der Begründung, nicht jedoch auf der Ebene der Empirie offen. Insofern war für ihn ein Vorstoß zum kognitiven System in zweierlei Weise restringiert: Zum einen konnte der menschliche Geist von Lévi-Strauss nicht direkt studiert, sondern nur anhand seiner kulturellen Artikulationsformen erschlossen werden. Zum anderen vermochte Lévi-Strauss dabei nur bis zu einer rudimentären Ebene von Sinnprozessen im psychischen System vorzustoßen. Auch elementare Unterscheidungen wie roh/gekocht, erzogen/unerzogen, nackt/bekleidet trugen noch die Restspuren von kulturell verfertigtem Sinn in sich. Anders als bei ihrem konzeptionellen Vorbild aus der Linguistik, dem Phonem, konnten die distinktiven Werte von Klassifikationssystemen und Mythen daher nicht selbst sinnfrei sein. Dieser Sinn musste von Lévi-Strauss erst kraft einer methodologischen Entscheidung gereinigt werden, ehe dahinter die strukturierende Tätigkeit des menschlichen Geistes als solches überhaupt erahnt werden konnte. Die Maxime, die Lévi-Strauss in der Mythenanalyse dafür ausgab, erinnerte an Durkheim. So wie dieser der Soziologie ins Stammbuch schrieb, soziale Tatsachen wie Dinge (nicht: als Dinge) aufzufassen, so gab Lévi-Strauss nun die Losung aus, Mytheme wie Phoneme zu behandeln. Den mythischen Diskurs verstand er als eine

Metasprache, die aus empirischen *Referenten* und dem kulturellen *Gebrauch* von Unterscheidungen die immanenten *Werte* des mythischen Diskurses herausdestillierte. Schon die Überlieferungsgeschichte der Mythen legte eine solche Auffassung für Lévi-Strauss freilich nahe: Es fehlte an Phänomenen, es fehlte an Zeugen, es fehlte an Schrift. Mythischer Sinn ließ sich daher nicht erschließen über ein Vorkommen *in* der Welt, nicht *von* den Intentionen einzelner Autoren her, nicht *durch* die Verwendung mythischer Symbole innerhalb einer Sprachgemeinschaft, sondern allein *aus* seiner Stellung innerhalb eines Raum und Zeit, Gesellschaft und Kultur übergreifenden mythischen Diskurses. Zwar resultierte die Botschaft des Mythos' für Lévi-Strauss aus dem Stellen-Wert seiner konstitutiven Einheiten. Doch es war in erster Linie nicht der *Sinn* der Mythen, um den es ihm während seiner über 20 Jahre andauernden Beschäftigung mit Mythen ging, sondern Lévi-Strauss verband damit die hartnäckige Vorstellung, dass sich in der *Struktur* der Mythen zugleich die Eigenart des menschlichen Denkens als solches bezeugte. Obwohl er in der Durchführung seiner Mythenanalyse auf semiotische Mittel zurückgriff (ohne sich freilich darauf zu beschränken) hütete er sich andererseits davor, deren Ergebnisse kulturalistisch zu begründen. Aber auch die soziologische Vorliebe, Mythen im Zusammenhang mit Riten zu betrachten, konnte für Lévi-Strauss zu keiner angemessenen Erklärung der mythischen Sprache führen. Weder *der* Diskurs (Foucault), noch *die* Gesellschaft (Durkheim), weder eine interkulturelle Textualität, noch die soziale Organisation, sondern allein der menschliche Geist vermochte für Lévi-Strauss zu erklären, warum der Mythos zunächst nur ein System symbolischer Gleichungen war, und erst darüber eine Botschaft vermitteln konnte. Doch für die Begründung der Ergebnisse aus seinen Mythenanalysen wählte Lévi-Strauss nicht nur einen *kognitiven* Ausweg aus Kultur und Gesellschaft, er war auch davon überzeugt, dass sich dahinter wiederum die funktionale Architektur *neuronaler* Netzwerke geltend machte. Wie problematisch diese kognitive Wende und die damit verbundenen neurobiologischen Spekulationen auch immer sein mögen, selbst in den Augen ihres Urhebers konnte die Analyse der elementaren Strukturen des menschlichen Geistes nur bis zur Struktur *sinnhafter* Kognitionen, nicht aber zu einer an sich selbst sinnlosen Struktur neuronaler Netzwerke vorstoßen. Auch ein Anthropologe wie Lévi-Strauss konnte sozialen Sinn nur minimieren, das heißt auf Kognitionen reduzieren, nicht jedoch eliminieren, das heißt zur neuronalen Architektur des Gehirns vorstoßen. Unter der nun aber offenbar auch für Lévi-Strauss maßgeblichen Annahme, dass als Natur nur dasjenige gelten konnte, was an sich selbst sinnlos war, blieb ihm nichts anderes übrig, als die Unvollkommenheit seines eigenen Unternehmens zu konstatieren: Nirgends bekam die strukturelle Anthropologie eine an-sich-seiende, das heißt sinnlose Natur zu fassen. Dagegen hielt es Lévi-Strauss für möglich, dass eine Wissenschaft, die schon in ihrer Beschreibungssprache auf kulturell eingespielten Sinn noch weiter verzichtete, als es die strukturelle Anthropologie tat, die Struk-

turalität des Mentalen als die an sich selbst sinnlose Natur des menschlichen Geistes adäquater beschreiben konnte. »Geist« fungierte bei Lévi-Strauss daher nicht nur als Terminus, mit dem in der strukturalen Anthropologie soziale Erscheinungen auf kognitive Ursachen zurückgeführt wurden, sondern die Rede vom menschlichen Geist hatte nun *andererseits* auch die Funktion, den programmatischen Übergang zu und den Zusammenhang von *psychischen und organischen Systemen* zu markieren. Erst dann, wenn die Strukturalität der Kulturercheinungen nicht mehr nur als kognitive Leistungen erkennbar wurden, sondern sich darüber hinaus als Ergebnisse der neuronalen Funktionen des menschlichen Gehirns herausstellten, wäre das Programm einer strukturalen Anthropologie in den Augen seines Urhebers vollständig eingelöst.

Ein solches Anspruchsniveau hatte nicht nur utopische Züge. Lévi-Strauss musste dazu auch die Fesseln der Sozialwissenschaften ablegen. Die Weise, wie bei ihm Gegenstand, Begründung und Ziel der strukturalen Anthropologie miteinander verknüpft waren, ließ es zwar durchaus als möglich erscheinen, für die soziologischen Kulturtheorien an Teilaspekte des Lévi-Strauss'schen Werkes (vgl. Reckwitz 2000: 242) anzuschließen, sie machte es jedoch praktisch unmöglich, das ganze Programm von ihm auf einmal zu goutieren. Zu heterogen erschienen die Impulse, die davon ausgingen, als dass sie von nur einer Wissenschaft hätten ausgeführt werden können. Von ihren untersuchten Phänomenen her war die strukturale Anthropologie eine empirische Kulturwissenschaft (und damit der Soziologie nahe stehend), ihren verwendeten Begründungsfiguren nach war sie eine Kognitionswissenschaft (und so der Psychologie verwandt), ihrem allgemeinen Selbstverständnis gemäß war sie jedoch eine Naturwissenschaft im Wartestand (und darin am ehesten der Neurobiologie ähnlich). Lévi-Strauss zögerte nicht, die letztere der Varianten als Stoßrichtung der strukturalen Anthropologie insgesamt auszuweisen. Er tat dies auf eine Weise, die keinen Zweifel daran lassen konnte, wohin die Reise für ihn gehen sollte. Die Sozialanthropologie, bemerkte Lévi-Strauss in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France, fände sich bereit »ihr Purgatorium bei den Sozialwissenschaften durchzumachen« (1992b: 29). Sie gebe die Hoffnung nicht auf, »in der Stunde des letzten Gerichts unter den Naturwissenschaften aufzuwachen« (ebd.). Damit war unmissverständlich klar, dass die strukturale Anthropologie in den Augen ihres Urhebers als ein Unternehmen gedacht war, das seiner eigenen Auflösung durch die moderne Hirnforschung und Genetik selbst entgegenarbeitete. Aus Sicht der traditionellen Sozialwissenschaften muss(te) dieses Programm und seine provokative Darbietung fast zwangsläufig auf Ablehnung stoßen. Lévi-Strauss verstand die Sozialwissenschaften nur als notwendige Durchgangsstation, weil auch eine struktural vorgehende Anthropologie noch immer ein Zuviel an Sinn, ein Zuviel an Kultur, ein Zuviel an Gesellschaft mit sich herumschleppte, um eine echte Wissenschaft von der »Natur des Sozialen« sein zu können.

In den Experimenten seiner naturwissenschaftlichen Kollegen war die Auflösung des Kulturmenschen bereits im Gange, die Lévi-Strauss gegen Sartre als Ziel der Humanwissenschaften ausgegeben hatte. Wie sich ein fester Körper in einer Flüssigkeit nur dadurch auflösen konnte, dass sich die Anordnung seiner Moleküle grundlegend veränderte, so dachte sich Lévi-Strauss auch die Funktion der modernen Naturwissenschaften. In ihnen verschwand zwar das herkömmliche Selbstverständnis des modernen Menschen, dies geschah aber nur, um durch ein anderes ersetzt zu werden. Die Lebenswissenschaften lösten kulturellen Sinn nicht einfach auf, sondern setzten ihn neu zusammen. »Der Mensch« – das war nichts weiter als ein Ensemble physischer Kräfte, chemischer Elemente, der biologischen DNA und den Neuronen eines Gehirns. Diese naturwissenschaftliche Art der Auflösung und Rekombination von Sinn wurde von Lévi-Strauss (1973: 285) nicht etwa als Verlust bewertet, sondern als Wiedereingliederung des Menschen in die verloren geglaubte Natur emphatisch begrüßt:

»Die Vorstellung von einer allgemeinen Menschheit, zu der die ethnographische Reduktion hinführt, hat nichts mehr mit der zu tun, die man vorher von ihr hatte. Und an dem Tage, an dem man das Leben als eine Funktion der leblosen Materie zu begreifen beginnt, wird man entdecken, dass diese Materie Eigenschaften besitzt, die sehr verschieden von denen sind, die man ihr vorher zuschrieb.«

Die von Lévi-Strauss anempfohlene Abschaffung der Kultur für die Selbstverständigung des Menschen ist keineswegs so total, wie sie klingt. Denn das, was den modernen Lebenswissenschaften als Natur gilt, verdankt sich ja seinerseits einem impliziten *Kulturkonzept von Natur*. Aus der Kultur konnten auch die Naturwissenschaften nicht ohne weiteres aussteigen. Wohl aber konnte man *mit* ihnen – und das heißt: *mit* der Kultur – auf eine Natur setzen, von der es so erschien, *als ob* sie das Diesseits der Gesellschaft erfasste. Wie dem auch sei, in jedem Fall irritierten die Wissenschaften von der Natur des Menschen dessen Selbstinterpretation für Lévi-Strauss offenbar so elementar, dass er bereit war, mit den Augen eines Naturwissenschaftlers auf die »Natur der Gesellschaft« zu blicken. Lévi-Strauss *konnte* es damit weder darum gehen, den Menschen physisch abzuschaffen, noch dessen Kultur vollständig niederzureißen. Was Lévi-Strauss gegen die Kultur vielmehr in Stellung brachte, war das eingespielte Vokabular, mit dem Mensch und Gesellschaft sich über sich selbst verständigten. Gerade dem Kulturtheoretiker Lévi-Strauss musste es ja darum gehen, das Vokabular dieser Selbstbeschreibungen von Grund auf freizulegen. Um es aber auch auszuwechseln, wie Lévi-Strauss vehement verlangte, bedurfte es noch zusätzlicher Motivquellen. Denn als Theoretiker der Kultur hätte es Lévi-Strauss durchaus dabei belassen können, den Anteil der Gesellschaft am Selbstverständnis des Menschen durch einen methodischen Schwenk zur Naturwissenschaft aufzuzeigen. Doch Lévi-Strauss sah in dieser nicht nur ein Mittel zur

Gewährwerdung kultureller Grundüberzeugungen, er knüpfte an die Entwicklung der Naturwissenschaften noch viel weitergehende Erwartungen. »Naturwissenschaft ist für Lévi-Strauss das Objekt einer emphatischen Identifikation vor allem deswegen, weil von ihr Signale ausgingen, die sich für ihn moralisch und metaphysisch deuten ließen. Aus den Beschreibungen von Genetik und Hirnforschung konnte man in *moralischer Hinsicht* nur schwerlich die Ausnahmestellung des Menschen im Universum ableiten, die nach Ansicht von Lévi-Strauss insbesondere die humanistische Tradition noch zu ihrer Voraussetzung gemacht hatte. Das menschliche Leben musste sich im Gegenteil dem organischen Leben wieder in dem Maße einreihen, wie die Erkenntnisse der Lebenswissenschaften die kategorialen Unterschiede zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen verwischten. Die Sachwalter des Lebens waren in Augen von Lévi-Strauss daher weniger die Humanisten, sondern die Biologen. Die Wertschätzung, die der Kulturanthropologe Lévi-Strauss den Naturwissenschaften entgegenbrachte, hatte aber auch eine *metaphysische Dimension*, die sich in einem vordergründigen Kampf um Ontologie verbarg. Denn nur dann, wenn zwischen Kultur und Natur, Mensch und Welt kein prinzipieller Abgrund mehr bestand, sondern wenn sich durch die Naturwissenschaften herausstellte, dass das eine ins andere nahtlos überging, ließ sich die seit der Neuzeit propagierte Doppelnatur des Menschen als philosophischer Irrweg korrigieren. Die durch naturwissenschaftliche Experimente begründete These einer Kontinuität zwischen Natur und Kultur, zwischen Tier und Mensch, musste nicht nur dazu führen, den alten Dualismus von Leib und Seele aufzugeben. In Folge dessen kollabierten auch andere Unterscheidungen, wie etwa die Annahme, dass in der Natur Kausalität herrsche, in der Kultur aber die Freiheit des menschlichen Willens. Wenn sich dagegen zeigen ließe, dass sowohl in der Natur als auch in der Kultur *dieselben* Grundprinzipien wirksam waren, blieb nichts anderes mehr übrig, als den Menschen als ein Teil unter Teilchen im Universum zu begreifen. Für Lévi-Strauss war diese Vorstellung keineswegs ein Schreckgespenst. Denn mit einem ontologischen Monismus ließ sich die Vorstellung einer *harmonia universalis*, die Marcel Henaff (1998: 17) als das Leibniz'sche Erbe im Programm der strukturalen Anthropologie erkannt hat, weit besser vertreten als es einem Substanzdualismus je möglich wäre.

So ist es also die Naturwissenschaft, von der für Lévi-Strauss die Verheißung einer Einheit *mit* der Natur ausgeht. Nicht einfach nur archaische Kulturen, sondern insbesondere deren moderne Nachfolger, die Lebenswissenschaften, werden bei Lévi-Strauss zum Adressaten einer romantischen Sehnsucht, die Axel Honneth (1999, vgl. dazu auch Ritter 1970) als das Grundmovers der strukturalen Anthropologie bezeichnet hat. Ihm zufolge ist die strukturale Anthropologie »von der tief romantischen Überzeugung bei Lévi-Strauss getragen, dass in den archaischen Kulturen sich zwar nicht selbst ein Stück unmittelbarer Natur, aber doch eine spezifische Fähigkeit zur intimen Eingliederung in den übergreifenden Lebenszusam-

menhang der Natur zeigt« (Honneth 1999: 98). Genau diese Reintegrationsleistung erkennt Lévi-Strauss nun nicht nur archaischen Kulturen zu, sondern ebenso den modernen Naturwissenschaften. Auf sie richtete sich sein *prä-kultureller Erkenntnis-hunger*, durch sie ließ sich sein *ästhetisches Wohlgefallen* begründen, mit ihnen zog er *moralische Konsequenzen* und in ihnen sah er seine *metaphysischen Bedürfnisse* befriedigt. Mit anderen Worten: Die Naturwissenschaften wurden zur gigantischen Projektionsfläche der strukturalen Anthropologie. Und genau in diesem *naturwissenschaftlich begründeten Motivkomplex romantischer Sehnsucht* liegt die Aktualität der Arbeiten von Lévi-Strauss. Denn die Soziologie kann daran lernen, durch welche Kräfte sie an den Rand gesellschaftlicher Aufmerksamkeit katapultiert wurde. Ihr Gegenstand, die Gesellschaft, ist offenkundig kein Objekt mehr, das diesen neo-romantischen Motivkomplex auch nur annähernd befriedigen könnte. Auch dann, wenn die Soziologie sich selbst die Frage nach der »Natur der Gesellschaft« vorlegt, kann sie kaum anders, als diese Frage wiederum mit Sozial- und Kulturkonzepten zu beantworten. So verwundert es nicht, dass sich die Öffentlichkeit in die Gesellschaft der Naturwissenschaften begeben hat. Welt, Gesellschaft und Mensch werden nun nicht mehr, wie in der Soziologie üblich, kulturalistisch (dualistisch, voluntaristisch, relativistisch), sondern naturalistisch (monistisch, deterministisch, universalistisch) gedeutet. Ob sich die Soziologie darauf einzustellen in der Lage ist, das bleibt abzuwarten.

Literatur

- Derrida, Jacques (1976), »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M., S. 422–443.
- Descola, Phillipe (2004), »Les deux natures de Lévi-Strauss«, in: Michel Izard (Hg.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, S. 296–305.
- Därermann, Iris (2005), *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München.
- Durkheim, Émile (1994), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.
- Fink-Eitel, Hinrich (1994), *Die Philosophie und die Wilden: Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg.
- Genette, Gérard (2006), *Claude Lévi-Strauss*, Paris.
- Habermas, Jürgen (1997), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.
- Hamberger, Klaus (2004), »La pensée objectivée«, in: Michel Izard (Hg.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, S. 339–346.
- Harig, Ludwig (1978), *Rousseau: Der Roman vom Ursprung der Natur im Gehirn*, München.
- Henaff, Marcel (1998), *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology*, Minneapolis.
- Honneth, Axel (1999), »Ein strukturalistischer Rousseau«, in: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen: sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., S. 93–112.

- Johnson, Christopher (2003), *Claude Lévi-Strauss. The formative Years*, Cambridge.
- Keck, Frédéric (2004), »La dissulation du sujet dans le »Finale« de L'Homme nu«, in: Michel Izard (Hg.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, S. 236–243.
- Lévi-Strauss, Claude (1965), *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt a.M.
- Lévi-Strauss, Claude (1971), *Das Rohe und das Gekochte*, Frankfurt a.M.
- Lévi-Strauss, Claude (1972), *Vom Honig zur Asche*, Frankfurt a.M.
- Lévi-Strauss, Claude (1973), *Das wilde Denken*, Frankfurt a.M.
- Lévi-Strauss, Claude (1973), *Der Ursprung der Tischsitten*, Frankfurt a.M.
- Lévi-Strauss, Claude (1975), *Der nackte Mensch*, 2 Bde., Frankfurt a.M.
- Lévi-Strauss, Claude (1978), *Traurige Tropen*, Frankfurt a.M.
- Lévi-Strauss, Claude (1985a), »Die Familie«, in: ders., *Der Blick aus der Ferne*, München, S. 73–104.
- Lévi-Strauss, Claude (1985b), »Strukturalismus und Ökologie«, in: ders., *Der Blick aus der Ferne*, München, S. 158–186.
- Lévi-Strauss, Claude (1992a), *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt a.M.
- Lévi-Strauss, Claude (1992b), »Das Feld der Anthropologie«, in: ders., *Strukturelle Anthropologie II*, Frankfurt a.M., S. 11–44.
- Lévi-Strauss, Claude (1992c), »Jean-Jacques Rousseau, Begründer der Wissenschaften vom Menschen«, in: ders., *Strukturelle Anthropologie II*, Frankfurt a.M., S. 45–56.
- Lévi-Strauss, Claude/Eribon, Didier (1989), *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a.M.
- Mainberger, Gonsalv K. (1988), *Spiegelungen des Geistes. Sprachfiguren bei Vico und Lévi-Strauss*, Stuttgart.
- Oppitz, Michael (1993), *Notwendige Beziehungen. Abriss der strukturalen Anthropologie*, Frankfurt a.M.
- Paul, Axel (1996), *FremdWorte. Etappen der strukturalen Anthropologie*, Frankfurt a.M.
- Rawls, John (1998), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.
- Reckwitz, Andreas (2000), *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist.
- Ritter, Hanns Henning (1970), »Claude Lévi-Strauss als Leser Rousseaus. Exkurse zu einer Quelle ethnologischer Reflexion«, in: Hanns-Henning Ritter/Wolfgang Lepenies (Hg.), *Orte des Wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, Frankfurt a.M., S. 113–159.
- Rousseau, Jean-Jacques (1984), *Diskurs über die Ungleichheit*, Paderborn.
- Wachtel, Nathan (2004), »Saudade. De la sensibilité lévi-straussienne«, in: Michel Izard (Hg.) *Claude Lévi-Strauss*, Paris, S. 442–455.